

Rausch und Askese: zur Ethnopschoanalyse des Fundamentalismus

Rohr, Elisabeth

Veröffentlichungsversion / Published Version
Zeitschriftenartikel / journal article

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Rohr, E. (1995). Rausch und Askese: zur Ethnopschoanalyse des Fundamentalismus. *Journal für Psychologie, Doppelheft*(4/1995 1/1996), 63-84. <https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0168-ssoar-24465>

Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter einer CC BY-NC-ND Lizenz (Namensnennung-Nicht-kommerziell-Keine Bearbeitung) zur Verfügung gestellt. Nähere Auskünfte zu den CC-Lizenzen finden Sie hier:
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.de>

Terms of use:

This document is made available under a CC BY-NC-ND Licence (Attribution-Non Commercial-NoDerivatives). For more information see:
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0>

Rausch und Askese

Zur Ethnopschoanalyse des Fundamentalismus*

Elisabeth Rohr

Zusammenfassung

Durch das rasche Vordringen und die eminenten Bekehrungserfolge protestantisch-fundamentalistischer Missionsgruppen in Lateinamerika gerät das religiöse Monopol der katholischen Kirche zunehmend ins Wanken. Die dem asketischen Protestantismus zuzurechnenden Missionsgesellschaften verändern nachhaltig Kultur und Lebensformen der lateinamerikanischen Bevölkerung. Die dabei zugrundeliegenden, tiefreichenden und lebensgeschichtlich bedeutsamen, aber ungelösten und unbewußten Konflikte in den Individuen werden mit Hilfe ethnopschoanalytischer und tiefenhermeneutischer Interpretationen von Feldebucheintragungen zu drei Kirchen-Szenen in Ecuador aufzuschlüsseln versucht. Vorangestellt wird eine eingehende Diskussion der mit der Analyse von Gegenübertragungen verbundenen methodischen Probleme. Im Rahmen der Analysen zeigt sich, daß die Bekehrung der Fundamentalisten im Rahmen einer Modernisierung traditioneller Lebensentwürfe zu sehen ist. Dabei geht es den Evangelikalen vor allem um die körperliche Dressur triebhafter Lebens- und Leibesäußerungen. Die Mormonen hingegen streben eher eine Überwindung mütterlich dominierter, regressiver und unstrukturierter Beziehungsmodalitäten an.

EINLEITUNG

Im Schatten einer chronischen politischen und ökonomischen Krise spielt sich in Lateinamerika seit geraumer Zeit ein tiefgreifender und folgeschwerer psychosozialer Transformationsprozeß ab. Ausgelöst wurde dieser Transformationsprozeß von der seit fast 30 Jahren zu beobachtenden Missionierungswelle überwiegend protestantisch-fundamentalistischer Religionsgemeinschaften¹ aus den USA, die in allen

Ländern des südamerikanischen Kontinents spektakuläre Bekehrungserfolge (vgl. Stoll 1990 sowie Martin 1990) zu verzeichnen haben.

Noch bis vor wenigen Jahren galt der lateinamerikanische Kontinent als eine Domäne des Katholizismus² und als eine Festung, die Luthertum und Reformation »unbeschadet« überstanden hatte. Doch diese herrschaftlich-katholischen Zeiten scheinen nun endgültig vorbei. Denn durch das rasche Vordringen und die immensen Bekehrungserfolge protestantisch-fundamentalistischer Missionsgruppen in Lateinamerika gerät das religiöse Monopol der katholischen Kirche zunehmend ins Wanken.

Vorsichtige Schätzungen gehen davon aus, daß in nur wenigen Jahren rund ein Drittel der lateinamerikanischen Bevölkerung einer nicht-katholischen, überwiegend protestantisch-fundamentalistischen Kirche angehören wird (vgl. Johnstone 1993, 160ff). Bereits heute zählen einzelne Länder Zentralamerikas zu den Hochburgen eines fundamentalistisch und nordamerikanisch geprägten Protestantismus. Nicht viel anders verhält es sich in der Karibik und auf dem südamerikanischen Kontinent. Und auch wenn im Andenraum die missionarischen Aktivitäten der verschiedenen protestantischen Kirchen generell nicht so weit fortgeschritten sind wie etwa in Guatemala (hier zählen bereits 24% der Bevölkerung zu einer der vielen hier tätigen fundamentalistischen Missionen), so deuten doch alle Anzeichen darauf hin, daß sich auch hier eine ähnliche Entwicklung anbahnt wie in Zentralamerika. So gehören in Ecuador (meinem Forschungsgebiet) zwar nur 4% der Gesamtbevölkerung einer nicht-katholischen

lischen Religionsgemeinschaft an, doch in einzelnen Regionen gelang es fundamentalistischen Missionaren, innerhalb von 15 Jahren fast die Hälfte der zumeist indianischen Bauern zu bekehren (vgl. Bamat 1986, 21).

Konkurrenz erwächst der katholischen Kirche allerdings nicht nur von seiten protestantisch-fundamentalistischer Missionsunternehmen, sondern auch von anderen, nichtchristlichen Religionsgemeinschaften, allen voran die Mormonen, die aufsehen-erregende Zuwachsraten zu verzeichnen haben. Allein in Ecuador sind die Mormonen binnen weniger Jahre zur drittstärksten Glaubensgemeinschaft - hinter den Katholiken und den Protestanten - herangewachsen und zählen mittlerweile über 50.000 Mitglieder (32).

Interessant an dieser Entwicklung ist, daß in Lateinamerika fast ausschließlich fundamentalistische Missionsgruppen³ für die wahrhaft sensationellen Bekehrungserfolge verantwortlich zu machen sind, während liberalere Strömungen des Protestantismus allenfalls in den einstigen Emigrantenkolonien Einfluß gewinnen konnten.

Und trotz aller Unterschiedlichkeit der Glaubensauffassungen, die sowohl die protestantischen Missionsgruppen untereinander wie auch Protestantismus und Mormonentum voneinander trennen, läßt sich doch eine ganze Reihe von Übereinstimmungen ausfindig machen, die ihre Zugehörigkeit zum Fundamentalismus dokumentiert: Da ist zunächst ihre ausgeprägte Neigung, in Säkularisierungs-, Liberalisierungs- und Aufklärungstendenzen nichts weiter als Satans Werk zu sehen. Demzufolge richtet sich ihr Kampf gleichermaßen gegen Homosexualität und die Emanzipation der Frauen, wie auch gegen Abtreibung und die Abschaffung des Schulgebets, gegen vorehelichen Geschlechtsverkehr und Scheidung ebenso wie gegen Sozialismus und linke, soziale Bewegungen, inklusive Gewerkschaften.

Charakteristisch sind weiterhin ihre prinzi-

piell konservative Grundhaltung, ihr sektiererisches und rassistisches Verhalten⁴ und der skrupellose Einsatz äußerst aggressiver und militanter Missionsstrategien nach dem Motto: das Ziel heiligt alle Mittel.

Gemeinsam sind ihnen aber auch Pragmatismus, ein ungebrochener Fortschritts- glaube, Pioniergeist und der Glaube an eine schriftgebundene Orthodoxie, die weder Kritik noch eine historische Deutung des biblischen Wortes zuläßt.⁵

Das Bekehrungswerk der Mormonen, der Pfingstler, der Adventisten und all jener unabhängigen protestantischen Missionsgesellschaften, die seit Mitte der 60er Jahre nach Lateinamerika strömen, richtet sich vornehmlich - und das ist das Neue daran - zum einen an die marginalisierten indianischen und schwarzen Völker des Kontinents und zum anderen an die aufstiegs- willigen Schichten des städtischen und ländlichen Kleinbürgertums.⁶ In Bolivien aber sind 67%, in Peru 49% und in Ecuador 40% der Gesamtbevölkerung Indianer.⁷ Damit zielen die Missionsstrategien auf die ökonomisch schwächste, jedoch ethnisch stärkste Bevölkerungsgruppe in Lateinamerika.

Wie Max Weber in seinen Studien zur protestantischen Ethik bereits deutlich machte, verändern diese überwiegend dem asketischen Protestantismus zuzurechnenden Missionsgesellschaften nicht nur die Ökonomie, sondern auch die Kultur und vor allem die normativen Lebenseinstellungen der Menschen (vgl. Weber 1984 sowie Clawson 1984). Denn diese noch gar nicht so recht ins Bewußtsein einer kritischen Öffentlichkeit vorgedrungene fundamentalistische Mission in Lateinamerika bringt nicht nur die erstarrten Verhältnisse der katholischen Kirche, sondern auch das traditionelle und kolonialistisch geprägte Sozialgefüge der Gesellschaft zum Tanzen.⁸ Dabei greifen die nordamerikanischen Missionare mit ihrem auf eine asketische und rationale Lebensführung zielenden Bekehrungswerk in kollektive Lebensentwürfe ein und brechen soziokulturelle Verhal-

tensmuster auf, die noch heute für Lateinamerika bestimmend sind.⁸

In Europa und in den USA haben protestantische Arbeitsethik und Sekundärtugenden die ökonomische Entwicklung - den Geist des Kapitalismus - entscheidend beeinflusst. Sie sind jedoch in einem vom iberischen Katholizismus geformten Kontinent nicht zum Zuge gekommen, der bislang vergeblich versuchte, durch Industrialisierung und Demokratisierung dem Norden (d.h. den USA) nachzueifern.¹⁰

Eine ganze Reihe von Autoren (Lewis 1964, Bastian 1983, Clawson 1984, Martin 1990, Ströbele-Gregor 1989) sehen nun gerade im asketischen Missionsprotestantismus eine einzigartige Entwicklungschance für den Kontinent. Sie gehen davon aus, daß nur durch einen von innen her angetriebenen Resozialisierungsprozeß - vor allem durch eine Rationalisierung der Lebensführung - die wirtschaftliche und gesellschaftliche Misere Lateinamerikas überwunden werden kann.

Zweifellos spielen die asketischen protestantischen Missionen im Kampf um die Änderung sozialer und kollektiver Kulturgewohnheiten bereits heute eine zentrale Rolle. Denn unumstritten ist, daß sich die sozioökonomischen Lebensverhältnisse vieler Konvertiten als Folge ihrer veränderten Lebensführung - z.B. durch alkoholische Abstinenz, Sparzwang, Einübung buchhalterischer Kompetenzen - wesentlich verbessert haben und daß im Zuge eines, wenn auch minimalen, sozialen Aufstiegs ebenfalls die vielfältigen Formen familialer und gegen Frauen gerichteter Gewalt abgenommen haben.¹¹ Auch für einen fremden Beobachter ist es augenfällig, daß indianische Konvertiten sich bereits rein äußerlich durch ausgeprägte Zielstrebigkeit, durch penible Reinlichkeit und durch gehäufte Statussymbole (Autos, Schuhe, Bücher) von der übrigen Population unterscheiden.

Aus der Perspektive der Missionen und der Konvertiten, und nicht zuletzt auch aus der Perspektive der herrschenden weißen Ge-

sellschaft, werden diese Tendenzen als ein beachtlicher Erfolg gewertet. Diese beeindruckende Erfolgsbilanz wird allerdings dann getrübt, wenn nach dem Preis dieses umfassenden psychosozialen Transformationsprozesses gefragt wird, und zwar konkret nach den psychischen Kosten dieses bis in die kulturelle Identität und die Subjektivität hineinreichenden Resozialisierungsunternehmens.

Nun hatte ja Alfred Lorenzer in seiner Studie »Das Konzil der Buchhalter« (1981) überzeugend aufzuzeigen vermocht, daß die Rationalisierung von Lebenswelten und die damit verbundene »Entzauberung der Welt«¹² nicht nur einschneidende Änderungen der Lebensführung erzwingt, sondern daß über das Bewußtsein und die normativen Lebenseinstellungen hinaus auch die Leiblichkeit des Menschen und selbst seine Seele unmittelbar von diesem Prozeß betroffen sind. Dieser folgeschwere, in Lateinamerika durch die fundamentalistische Bekehrung initiierte Eingriff ändert Lorenzer zufolge nicht nur die kulturelle Identität, sondern auch die Persönlichkeit der Subjekte und damit ihre Körperlichkeit und Sinnlichkeit, in einem Wort: ihre Bedürfnis- und Erlebnisstruktur. Daß dies durchaus im Sinne, wenn nicht gar eigentliches Ziel der Missionsgesellschaften ist, geht etwa aus einer Aussage eines der Christian and Missionary Alliance angehörenden Missionars hervor, der betonte, daß es nicht ausreiche, »Heftpflaster aufzulegen«, sondern daß es hier eines chirurgischen Eingriffs bedürfe: »The Quichua needs radical surgery in his inner being« (vgl. Klassen 1974, 77). Es geht - pointiert formuliert - um nichts Geringeres als um die Produktion eines neuen Sozialisationstypus.

Auf die weltanschaulichen Hintergründe und die politischökonomischen Voraussetzungen und Bedingungen dieses Resozialisierungsprojektes möchte ich hier nicht eingehen. Das habe ich an anderer Stelle bereits ausführlich getan (vgl. Rohr 1990, 1991). Mich interessiert in diesem Zusam-

menhang vielmehr die Frage, wie dieser sozialisatorische Eingriff vonstatten geht und warum er vielfach nicht nur geduldet, sondern geradezu herbeigesehnt wird. Anders formuliert: wie und warum funktioniert die Bekehrung der fundamentalistischen Kirchen? An welchen unbewußten und lebensgeschichtlich bedeutsamen, jedoch ungelösten Konflikten im Individuum vermögen sie dabei anzuknüpfen? Und was sind die kollektivunbewußten Motive der Bekehrung?

Darstellen möchte ich diese Problematik an Hand einer ethnopsychoanalytischen und tiefenhermeneutischen Interpretation von drei Szenen, die ich während eines Gottesdienstes in einer evangelikalen, mormonischen und einer katholischen Kirche in Otavalo, Ecuador, erleben und beobachten konnte¹³. Doch bevor ich zur Präsentation dieser Szenen und zu ihrer Interpretation übergehe, möchte ich noch einige Überlegungen zu dem von mir angewandten ethnopsychoanalytischen und tiefenhermeneutischen Untersuchungs- und Interpretationsverfahren anstellen.

ETHNOPSYCHOANALYTISCHE FORSCHUNG UND TIEFENHERMENEUTISCHE INTERPRETATION

Im Rahmen meiner ethnopsychoanalytischen Forschung in Ecuador, die 1983 begann und sich über einen Zeitraum von mehreren Jahren bis 1992 hinzog,¹⁴ habe ich mich im wesentlichen auf Gespräche mit indianischen Bauern- und Weberfamilien konzentriert, die sich vor noch nicht allzulanger Zeit zu einer der vielen hier tätigen nordamerikanischen Missionsgesellschaften hatten bekehren lassen.¹⁵ Um mir jedoch ein möglichst vollständiges Bild von der neuen religiösen Wirklichkeit dieser indianischen Familien zu machen, besuchte ich zusätzlich die Missionare der verschiedensten fundamentalistischen Kirchen wie auch einzelne katholische Priester in der Region, mit denen ich jeweils ausführliche Gespräche führte. Im Verlaufe der Zeit, und zumeist auf ausdrückliche Einladung meiner indianischen Gesprächspartner, nahm

ich darüber hinaus mehrfach an Gottesdiensten der einzelnen Missionskirchen teil. Diese Erlebnisse und Beobachtungen in den Kirchen waren zum Teil so faszinierend, aber oft genug auch so irritierend, daß ich beschloß, darüber ausführliche Feldtagebuchnotizen anzufertigen.

Bereits während der Gottesdienste und erst recht bei der Niederschrift schien diese »teilnehmende Beobachtung« (vgl. Stagl 1987) mir oftmals einen unmittelbar sinnlichen Zugang zur Missionsthematik zu eröffnen, der mir bislang in den Gesprächen eher verschlossen geblieben war, und der sich einem sprachlichen Zugriff zunächst auch zu entziehen schien.

Deshalb gedachte ich ein kleines Experiment zu wagen und diese ganz und gar subjektiven, und vor allem nicht sprachlich vermittelten, Erlebnisse und Beobachtungen einer systematischen Interpretation zu unterziehen, um festzustellen, ob auf diesem Wege nicht auch ein wissenschaftlicher Erkenntnisgewinn zu erzielen sei. Dabei ging ich von der Überlegung aus, daß diese in der ethnologischen Tradition als »teilnehmende Beobachtung« charakterisierte Forschungsmethode nur dann neue Dimensionen des Verstehens erschließen würde, wenn es nicht - wie in der klassischen Ethnologie - beim Beschreiben des Erlebten und Beobachteten bliebe, sondern wenn diese »teilnehmende Beobachtung« selbst zum Gegenstand einer systematischen Untersuchung und methodischer Interpretationsbemühungen würde. Um dies zu bewerkstelligen habe ich, in einem ersten Schritt, aus der Vielzahl der Gottesdienstbesuche in einer katholischen, evangelikalen und mormonischen Kirche jeweils ein Erlebnis nach folgenden Kriterien ausgewählt: es sollte eine »dichte Beschreibung« (vgl. Geertz 1983) einer irritierenden Schlüsselszene sein, die aufgrund ihrer Bildhaftigkeit ins Auge sprang und die in mir deutliche Gegenübertragungsreaktionen¹⁶ erzeugt hatte.

Um der offensichtlichen Subjektivität des Erlebten sowie dem szenischen Charakter

des Beobachteten gerecht zu werden, war es naheliegend, zum einen auf ethnopsychanalytische Verfahren (vgl. Nadig 1986) zurückzugreifen, wobei meine Gegenübertragungsreaktionen zum Ansatz des Verstehensprozesses werden, und andererseits das von Lorenzer entwickelte Verfahren des szenischen Verstehens¹⁷ zu nutzen, wobei die Bildhaftigkeit der Szene in den Vordergrund rückt und daran die Interpretationsarbeit beginnt. Mein Anliegen ist es zu zeigen, daß diese *Kombination von ethnopsychanalytischer und tiefenhermeneutischer Interpretationsmethode*¹⁸ besonders dann sinnvoll ist, wenn es um die Interpretation von sinnlich-symbolischem, also nicht sprachlich geformtem, subjektivem Erleben geht, das in bildlichen Inszenierungen zum Ausdruck kommt. Ansatzpunkt meiner Interpretationsbemühungen ist also das szenisch verschlüsselte, subjektive Erleben in den einzelnen Kirchen, mit dem Ziel, Einblick zu gewinnen in die *unbewußte und vorsprachliche Motivationsstruktur*, die der Konversion zugrundeliegt.¹⁹ Einschränkend und um den Eindruck einer Idealisierung dieses methodischen Vorgehens zu vermeiden, möchte ich allerdings anmerken, daß in mein subjektives Erleben und in meine Wahrnehmung gewiß soziologische Vorkenntnisse über die einzelnen Kirchen eingeflossen sind und deshalb mein Erleben unbemerkt beeinflusst haben dürften. Das mindert allerdings nicht den zu erwartenden Erkenntnisgewinn, da ein Erleben in Unschuld, also ohne jedwede vorherige Erfahrungen und Prägungen, nicht denkbar ist. Trotz dieser Einschränkungen läßt sich aufzeigen, daß entgegen aller Kritik und entgegen aller Einwände eine systematische Analyse subjektiven Erlebens sehr zuverlässige wissenschaftliche Ergebnisse zu produzieren vermag.

GEGENÜBERTRAGUNG UND SZENISCHES VERSTEHEN

Der Weg zur unbewußten und vorsprachlichen Motivationsstruktur der religiösen

Konversion beginnt mit einer Analyse meiner eigenen, forschungsbedingten Gegenübertragungsreaktionen. Dieser methodologische Ansatz provoziert - noch bevor er expliziert wird - vielfach zum Widerspruch: So hat Oevermann (1993) in seiner kürzlich veröffentlichten Kritik an Lorenzers Ansatz einer tiefenhermeneutischen Kulturanalyse die aus der psychoanalytischen Praxis entnommene Übertragungs- und Gegenübertragungsanalyse lediglich als ein geeignetes Instrumentarium zur Ausschaltung neurotisch bedingter Störungen des Forschers gelten lassen. Seiner Auffassung nach eignet sich die »der psychoanalytischen Therapie analoge(n) Kunstlehre der subjektiven Verfügbarkeit von Gegenübertragungs-Empfindungen« jedoch nicht als »relevante Methode der empirischen Sozialforschung« (175). Eine Reflexion der forschungsbedingten Gegenübertragungsreaktionen würde lediglich den Forscher dazu verführen, »an die Stelle des Sachhaltigkeitsprinzips der materiellen Forschung und der Sachzugewandtheit des Forschungsprozesses (...) eine narzißtische Dauerreflexion des Forschers in seiner Forschungssituation« treten zu lassen. »In dem Maße, in dem dem Forscher erfolgreich empfohlen wird, seine Gegenübertragungs-Empfindungen im Kontakt mit dem Untersuchungsgegenstand zu reflektieren und auszulegen und darin seinen wesentlichen methodischen Ansatz (mit dem Titel »Tiefenhermeneutik«, bzw. den daraus hergeleiteten Spezifizierungen) zu sehen, wird er dazu verleitet, statt seinen Untersuchungsgegenstand sich selbst als dessen Spiegel zu untersuchen« (1977). Diesem, zugegebenermaßen, naheliegenden Mißverständnis ist jedoch Maya Nadig (1986) bereits entgegengetreten, als sie betonte, daß diese Art der selbstreflexiven Gegenübertragungsanalyse »in keiner Weise die Subjektivität der Forscherin ins Zentrum der Fragestellung oder des Forschungsziels setzt, im Gegenteil, hier ist die Ethnopsychanalyse nur ein Mittel, um sich dem Forschungsziel ungestörter an-

nähern zu können. (...) Es geht also ausschließlich darum, den Weg zum Forschungsziel einigermaßen frei und offen zu halten, indem die Selbstbeobachtung in den Forschungsprozess integriert wird« (40). In der qualitativen Sozialforschung ist eine aus dem klinisch-therapeutischen Setting übernommene, jedoch entsprechend zu variierende Gegenübertragungsanalyse (vgl. Lorenzer 1986) dann jedenfalls unabdingbar, wenn der Forscher bzw. die Forscherin selbst an der Produktion des Forschungsmaterials beteiligt ist. Und dies nicht nur, wie Oevermann konzipiert, um die neurotischen Störungen des Forschers zu neutralisieren, sondern um systematisch die subjektive Beeinflussung bei der Datenerhebung und bei der Interpretation zu berücksichtigen und über eine Analyse dieser Beeinflussung auch Zugang zum »Wesen der Beobachtungssituation« (Devereux 1967, 20) zu gewinnen. Unabhängig davon - dies sei nur am Rande vermerkt - gestattet nur diese Methode eine größtmögliche Transparenz des Interpretationsverfahrens, die darauf zielt, »den Leser ins Vertrauen zu ziehen, indem man ihm erklärt, wie man zu seinen Erkenntnissen gekommen ist« ... statt »ihn zu zwingen, sich eine Schlußfolgerung zu eigen zu machen, indem man vor ihm eine Reihe von Aussagen aufmarschieren läßt, die er annehmen muß und die zu dieser Schlußfolgerung führen« (Riesman 1987, 22).

Inwieweit Oevermanns Plädoyer für eine auf jegliche Gegenübertragung verzichtende »unvoreingenommene Sach-Analyse« (Oevermann 1993, 111) sich letztendlich nicht als eine Fiktion, die die Verleugnung forschungsbedingter, subjektiver Realitäten zur Methode verklärt, erweisen wird, mag offen bleiben. Dessen unbenommen läßt sich jedenfalls leicht aufzeigen, daß seine einseitige Pathologisierung des Gegenübertragungsbegriffs und sein daraus sich ergebendes Mißverständnis auf einer sehr spezifischen und überholten Auffassung von Gegenübertragung beruht. Denn Oevermann geht in seiner Kritik von

einem Übertragungs- und Gegenübertragungsverständnis aus, das heute von der Mehrheit der Psychoanalytiker nicht mehr geteilt wird. In der neueren Literatur zum Thema ist jedenfalls das klassische Konzept von Übertragung und Gegenübertragung zugunsten einer viel weiter gefaßten Definition zwar nicht gänzlich aufgegeben, so doch stark differenziert worden.²⁰ Oevermann aber vertritt in seiner Rezeption lediglich die klassischorthodoxe Auffassung, nach der die Gegenübertragung als eine neurotische Reaktion des Analytikers auf das ihm entgegengebrachte Übertragungsangebot von Seiten des Analysanden zu verstehen ist (vgl. Oevermann 1993, 163ff). Diesem klassischen Verständnis liegt die Annahme zugrunde, die Gegenübertragung sei Zeugnis und Indiz der Restneurose des Analytikers, insofern also pathologisches Material und deshalb auch, wenn schon nicht zu verhindern, so doch zumindest technisch zu kontrollieren. Diese Auffassung von Gegenübertragung lehnt sich mehr oder minder an die ursprünglich von Freud vertretene Ansicht an, die allerdings schon 1950 von Paula Heimann in ihrem Artikel »On Countertransference« problematisiert und in Teilen revidiert wurde.²¹

Obwohl diese Diskussion immer sehr kontrovers geführt wurde, sind in den Veröffentlichungen der letzten 10 Jahren Tendenzen einer Abweichung von der Freud'schen Einengung des Begriffes unübersehbar.²² Stellvertretend für diese vielfach vorgenommene Erweiterung der Gegenübertragungsauffassung mag hier die von Mechthild Krüger-Zeul (1982) gelieferte Definition gelten. Sie versteht unter Gegenübertragung »alle (Hervorh. E.R.) gefühlsbedingten Haltungen und Einfälle (...), die im Verlauf einer psychoanalytischen Behandlung im Analytiker spontan auftauchen. Sie zeigen die unbewußte Antwortbereitschaft des Analytikers, die unbewußten Angebote des Patienten und erweitern das Spektrum faktisch formulierbarer Deutungen« (72).

Es liegt auf der Hand, daß diese revidierte Fassung des Begriffs einer Anwendung in sozialwissenschaftlichen Forschungssituationen weitaus gerechter wird als die klassische Auffassung. Schließlich erlaubt das Forschungssetting im Vergleich zur Therapie weder die Aufrechterhaltung von Abstinenz noch ein vergleichbar klar strukturiertes Setting und Arbeitsbündnis, die aber alleine einen kontrollierten Umgang mit Übertragung und Gegenübertragung garantieren. In einer Forschungssituation mit einem technischen Instrumentarium zu operieren, das nur unter spezifischklinischen Bedingungen funktioniert, würde zwangsläufig nicht nur zu einer Pathologisierung der Situation, sondern auch zu einer Pathologisierung der Gesprächspartner, inklusive des Forschers, führen. Dies bedeutet jedoch nicht, daß die *Struktur* dieses Instrumentariums nicht auch für eine psychoanalytisch orientierte Sozialforschung übernommen werden könnte - selbstverständlich nur unter der Voraussetzung ihrer »Übersetzung«. Wichtigste Bedingung dafür ist, an der revidierten Fassung von Gegenübertragung anzuknüpfen und nicht an der ursprünglich von Freud vertretenen Auffassung festzuhalten. Ist aber Gegenübertragung nicht mehr alleiniges Resultat einer unvollständigen Analyse bzw. Indiz einer unkontrollierten, d.h. pathologischen Übertragungsleistung, sondern genuiner Ausdruck eines unerläßlichen emotionalen Engagements (vgl. Lorenzer 1970, 174), aus dem alleine affektives Verstehen erwächst, so wird deutlich, daß dieses emotionale Engagement ebenfalls für den Sozialforscher unerläßlich ist. Und dieses unerläßliche emotionale Engagement entsteht, weil der Forscher oder die Forscherin sich von den Gesprächen und dem, was sie in der Forschung erleben, *emotional berühren lassen*. D.h., sie müssen nicht nur über die Fähigkeit verfügen, sondern auch die Bereitschaft mitbringen, die Worte der Gesprächspartner, die Atmosphäre, das Beobachtete und Erlebte auf sich *wirken zu lassen*, denn nur

das eigene Erleben erlaubt ein Verständnis des Fremderlebens. Deshalb ist die Gegenübertragungsanalyse in der ethnopsychoanalytischen Forschung vor allem eine *Wirkungsanalyse*.

Devereux betont nun in diesem Zusammenhang, daß Gegenübertragungen, die oftmals als »Störungen« der Kommunikation wahrgenommen werden, nicht ignoriert werden dürfen, ansonsten »werden sie zu einer Quelle unkontrollierter und unkontrollierbarer Irrtümer, obwohl sie, wenn man sie (...) als elementare und charakteristische Daten der Verhaltenswissenschaft behandelt, gültiger und der Einsicht förderlicher sind als irgendeine Art von Datum« (Devereux 1967, 18). Damit wird deutlich, daß die Gegenübertragungsanalyse ein doppeltes Ziel verfolgt: sie ermöglicht, »die unbewußten Dimensionen der eigenen kulturspezifischen und institutionellen Einflüsse zu reflektieren« und erlaubt damit »einen unverstellteren Zugang zur fremden Kultur, den Gesprächspartnern und deren Weltsicht zu finden« (Nadig 1986, 39). Daraus folgt im Umkehrschluß: Ohne eine Analyse der Wirkungen, die der andere im Forscher oder in der Forscherin auslöst, ist ein »Zugang zu den unbewußten Konflikten und Gefühlslagen des Gegenübers« (51) überhaupt nicht denkbar. D. h., die Gegenübertragungsanalyse dient nicht nur einer Eliminierung der forschungsbedingten Störungen und der Neutralisierung der neurotischen Konstitution des Forschers, sondern ist der »Königsweg zu einer eher authentischen als fiktiven Objektivität« (Devereux 1967, 18).²³

Diese Art von Gegenübertragungsanalyse kann nun insbesondere im Rahmen eines interpretativen Verfahrens - nämlich der tiefenhermeneutischen Kulturanalyse - nutzbar gemacht werden. Zentrales Interesse dieses Verfahrens ist eine nicht diskursiv, sondern bildlich gefaßte Entschlüsselung von »sinnlichsymbolischen Verhaltensentwürfen«,²⁴ die sich an Freuds Methode der Traumdeutung anlehnt.

Die drei von mir noch vorzustellenden Sze-

nen werden deshalb wie ein Traum behandelt, wobei die Interpretation versucht, die hinter dem manifesten Inhalt verborgenen latenten Inhalte zu erfassen. Es geht dabei um das Verstehen von Bildern, »in denen in Sprache nicht faßbare Lebensentwürfe in sinnlich anschaulichen Szenen dargestellt werden« (König 1993,205). Ausgangspunkt der Interpretation sind Irritationen, die auf einen im Text verborgenen und aus dem gesellschaftlichen Konsens ausgeschlossenen Konflikt hindeuten, den es systematisch aufzuspüren gilt (vgl. Lorenzer 1981). Denn das in der tiefenhermeneutischen Interpretation »zur Geltung kommende szenische Verstehen²⁵ (erhebt) den Zweifel zur Methode, indem es systematisch nach einer Sinnebene sozial anstößiger Lebensentwürfe fragt, die sich der Ordnung der in Sprache zur Geltung kommenden Normen und Werten widersetzt« (König 1993,201).

Irritiert durch ein in seiner Sinnhaftigkeit noch unerkanntes Detail in einer Szene wendet sich der Interpret bzw. die Interpretin in einem ersten Schritt einer Szene mit einer Haltung zu, die der gleichschwebenden Aufmerksamkeit des Analytikers und der freien Assoziation des Analysanden entspricht. »Freie Assoziation und gleichschwebende Aufmerksamkeit sorgen dafür, daß das lebenspraktische Interpretieren die Zensur des Alltagsbewußtseins unterläuft und einen Zugang zu den verdrängten Wünschen erschließt« (203). Im Gegensatz zum Traum widersetzt sich jedoch die Feldtagebuchnotiz über Kirchen-Szenen einem interpretativen Wildwuchs und setzt dem freien Assoziieren und Phantasieren Grenzen. An dieser Festigkeit des Textes reibt sich der Interpret, die Interpretin, daran zerbricht die Willkür subjektiver Deutungen. Denn die Festigkeit des Textes gibt eine klare Struktur, auch eine bestimmte Handlungsanweisung vor, die interpretativ nicht aus dem Wege zu räumen ist und die den Interpretationen Halt und eine nicht zu überwindende Ordnung verleiht.

Bei diesem Interpretationsverfahren läßt sich der Interpret bzw. die Interpretin auf ein »unmittelbares Zusammenspiel« ein, indem er oder sie »sich mit den Inhalten des Textes identifiziert und die Rollen übernimmt, die ihm (bzw. ihr - Einfügung E.R.) das szenische Angebot des Textes zuspielt« (201). Auf der Grundlage einer funktionellen Regression bemüht sich der Interpret oder die Interpretin dann, »die Wirkung des Textes auf das eigene Unbewußte zu erfassen und damit die eigene Gegenübertragung zu analysieren« (202). Daß das szenische Verstehen mehr ist als ein bloßes empathisches Nachvollziehen, ergibt sich aus der in diesem Kontext relevanten Gegenübertragung, d.h. dem unerläßlichen emotionalen Engagement des Forschers, der Forscherin, das dafür Sorge trägt, daß nur aus Selbst-Erkenntnis Fremdverstehen erwächst. »So gewinnt der Analytiker sein Wissen über das Wesen des Patienten dadurch, daß er etwas wahrnimmt, das in ihm selbst vorgeht« (Reich 1951,183), was ihm nicht fremd bleibt, sondern ihn innerlich berührt und bewegt. Allerdings ist mit diesem Schritt noch keine Erkenntnis verbunden, nur der Anfang getan. Denn aus »der szenischen Anteilnahme entwickelt sich ein szenisches Verstehen der im Text zur Geltung kommenden verbotenen Verhaltensentwürfe«, die im weiteren Verlauf der Deutungsarbeit einen Namen erhalten, »der inhaltlich so konkret ist, daß er der szenischen Struktur des Textes gerecht wird« (König 1993,202). Gelingt es also, eine von der diskursiven Bedeutung des Textes unterschiedene zweite Sinnebene zu erschließen, so kommt es dann darauf an, »sich das an der Szene weiterhin Befremdende durch andere Szenen erläutern zu lassen, die vielleicht 'sehr fern' liegen, »aber in ihrer Struktur Übereinstimmungen erkennen lassen« (204). Diese Übereinstimmungen gilt es dann konkret herauszuarbeiten, an den einzelnen Szenen immer wieder zu überprüfen und schließlich in einen systematischen *neuen* Bedeutungs- und Sinnzusam-

menhang einzuordnen.

Anhand der nun folgenden Interpretation der drei Kirchenszenen soll die Kombination von ethnopschoanalytischem und tiefenhermeneutischem Verstehen konkret vorgeführt werden und dadurch auch methodisch-systematisch aufgezeigt werden, wie durch Rückgriff auf eigene lebensgeschichtliche Vorannahmen und Erfahrungen ein verstehender Zugang zur fremden Kultur und zum fremdkulturellen Unbewußten gewonnen werden kann. Darüber hinaus soll durch Gegenübertragungsanalyse und szenisches Verstehen ein neuer Zugang zum Problemkomplex fundamentalistischer Missionen erschlossen werden, der zwar nicht beabsichtigt, die soziologischen und ideologiekritischen und nach sehr rationalen Kriterien verfaßten Studien Webers auf den Kopf zu stellen, sondern danach strebt, diese durch Einfügen und Fruchtbarmachung der sinnlichen Komponente gleichsam zur Deckung zu bringen und in Teilen auch zu ergänzen.

1. SZENE: IN DER INDIANISCHEN KIRCHE DER CHRISTIAN AND MISSIONARY ALLIANCE ²⁸

Auf dem Weg zur Kirche der Christian and Missionary Alliance, kurz vor einer Eisenbahnunterführung und noch bevor man die Grotte mit der kerzenbeleuchteten Muttergottesfigur erreicht, zeigt sich Otavalo von seiner idyllischsten Seite. Links ein halbzerrfallenes, kolonialspanisch anmutendes Schwimmbad, rechts teilweise zerrfallene, aber noch funktionstüchtige Duschhäuser mit einem ehemals wohl feudalen, inzwischen aber heruntergekommenen Herrenhaus, dessen einstigen Charme man noch ahnen kann. Über die Dächer einer Nonnenschule ragen Palmwipfel, die sich gegen das strahlende Blau des Himmels abheben, und in der Ferne thront der 5.000 m hohe Cotacachi mit einer zartweißen Schneekuppe.

Einen steilen und von der langen Trockenzeit in pulvrigen Staub gehüllten Berghang hochkletternd erreiche ich schließlich keuchend und völlig außer Atem das weiß ge-

kalkte Gotteshaus der Christian and Missionary Alliance.

Die indianischen Gläubigen vorbehaltene Kirche ist bis auf den letzten Platz gefüllt. Rund 300 indianische Männer, Frauen und Kinder sind hier versammelt, um am sonntäglichen Gottesdienst teilzunehmen. In dem hellen, sonnendurchfluteten Raum, schmucklos bis auf zwei Blumensträuße neben dem Rednerpult, bricht sich ein Lichtstrahl in den blauen, in das milchige Fensterglas eingelassenen Kreuzen. Im Mittelgang sind auf sauberem Holzfußboden Schilfmatten ausgebreitet. Hier kauern Mütter mit ihren Kleinkindern. Links und rechts davon sitzen die übrigen Gläubigen, streng nach Geschlechtern getrennt, auf langen, harten Holzbänken.

Manuel, mit dem ich erst vor wenigen Tagen begonnen hatte, Gespräche über seine Bekehrung zu führen, empfängt mich an der Tür und geleitet mich zu den vorderen Sitzbänken und bittet mich dort, auf der Seite der Frauen, Platz zu nehmen. Es ist 8 Uhr früh, und die schwere Eingangstür fällt laut und vernehmlich ins Schloß. Trotz der annähernd 300 Gläubigen herrscht nahezu vollkommene Stille.

Der über 2-stündige Gottesdienst wird ganz in Quichua abgehalten, der Sprache der Anden-Indianer. Der Pfarrer steht am Mikrofon hinter dem Rednerpult, in seinem blauen Poncho, weißen, wadenlangen Hosen, seinen Alpargatos (Bastsandalen) und seinem langen Zopf, der ihn als Otavaleno zu erkennen gibt. Die Schar der Gläubigen beeindruckt durch Disziplin: mit größter Aufmerksamkeit lauschen sie der mehr als dreiviertelstündigen Predigt. Einer indianischen Musikgruppe, die auf traditionellen Instrumenten mehrere religiöse Lieder spielt, wird begeistert applaudiert. In die von einer weißhaarigen und ganz in Rot gekleideten Akkordeonspielerin angestimmten Lieder fällt ein Chor kräftiger Stimmen ein. Aus voller Brust singen sie - in Quichua - sämtliche Strophen einiger Lieder. Der Gottesdienst neigt sich bereits seinem Ende zu, als plötzlich ein kleiner, vielleicht

zwei Jahre alter Junge nach vorne läuft. Er stellt sich vor die erste Bank in meine Blickrichtung, steht breitbeinig da, mit etwas schiefem Körper, hält den Kopf geneigt, ist in sich versunken, ganz still und regungslos. Bald rinnt ein Bächlein um seine Schuhe herum und alsbald verbreitet sich ein ziemlich durchdringender Gestank. Er neigt sich noch mehr zur Seite, ganz angespannt in sich hineinhorchend, da wird die Brüche zwischen seinen Füßen ganz schwarz und der Gestank noch um einiges unerträglicher. Er schaut gebannt auf die größer werdende Lache um seine Füße, dann eilt plötzlich eine Frau herbei, befühlt mit verlegenem Lächeln seinen Hosenboden und trägt ihn eilends hinaus. Zurück bleiben dunkle Spuren auf dem hellen Holzfußboden und ein kleiner schwarzer See mit zwei hellbraunen Inseln in der Mitte.

2. SZENE: IM INDIANISCHEN TEMPEL DER MORMONEN

Das ockerfarben angestrichene Gebäude, umgeben von einem gepflegten Rasen und rundherum eingezäunt von einem schmiedeeisernen Gitter, macht einen gediegenen und reinlichen Eindruck und erinnert an die Behäbigkeit nordamerikanischer Suburbs. Nahe am Ortsausgang von Otavalo, in einer kleinen kopfsteingepflasterten Seitenstraße gelegen, wirkt der Tempel wie ein Fremdkörper inmitten der kleinen, altersschwachen Lehmhäuser, die den Straßenrand säumen.

Auf dem Rasen vor dem Tempel toben einige Kinder herum, indianische Familien, offensichtlich für den sonntäglichen Kirchbesuch herausgeputzt, stehen in kleinen Grüppchen im Schatten des Vordachs und unterhalten sich leise und mit gedämpften Stimmen. Auf den Stufen vor dem Eingang sitzt Yolanda, die Tochter einer indianischen Mormonenfamilie, mit der ich schon seit längerem ethnospsychoanalytische Gespräche führe. Sie begrüßt mich herzlich mit Handschlag, was ungewöhnlich für indianische Umgangsformen ist, und führt mich in das Gebäude hinein.

Der große Schulungsraum ist durch flexible Trennwände in mehrere Räume unterteilt. Männer, Frauen, Jungen und Mädchen verschwinden jeweils hinter einer der vielen Türen und werden nach Geschlechtern und Altersgruppen getrennt unterrichtet. In einem der Räume haben sich indianische Mütter mit ihren Kleinkindern zum Studium des »Buches Mormon« eingefunden, und hierher bringt mich Yolanda und verschwindet wieder.

Der Raum ist ohne Fenster, die Wände sind kahl mit Ausnahme einer großen und laut tickenden Wanduhr, Neonleuchten werfen ihr fahles Licht auf graue Plastikklappstühle. Außer mir befindet sich nur noch eine Weiße im Raum, eine Amerikanerin mit wippendem Pferdeschwanz, langärmeliger Bluse, bis oben zugeknöpft, wadenlangem Rock und Sandalen. Trotz des klinischen, ja nahezu aseptischen Eindrucks, den der Raum vermittelt, füllt ihn ein überwältigendes Geruchsgemisch: Tostado (gerösteter Mais), Urin, Kot, saure Milch, ranzige Butter. Eine hochschwangere Frau liest aus einem Buch, in Quichua. Kinder spielen unter den Stühlen, streiten sich um ein Plätzchen. Frauen gehen mit zankenden Kindern hinaus, kommen nach einer Weile wieder herein. Ein schreiendes Kind wird nach hinten gereicht, eine ältere Frau hebt es spielerisch hoch, bis es wieder lacht. Die Tür geht auf, ein kleines Mädchen wird tränenüberströmt hereingeschoben, steht verloren da, bis sich die Mutter zu erkennen gibt und das Kind in ihre Arme flüchtet. Die Vortragende bemüht sich trotz einer verstopften Nase, heiserer Stimme und immer wieder von Husten unterbrochen, die Mütter zu einem Frage-Antwort-Spiel zu animieren. Doch ihre Worte gehen in diesem Tohuwabohu völlig unter. Ein Lied wird angestimmt, man schleppt sich über drei Strophen hin und gibt schließlich lustlos und ermattet auf. Eine junge Frau wird nach vorne gebeten, um ein Abschiedsgebet zu sagen. Langsam wendet sie sich den versammelten Frauen zu, steht verloren und eingeschüchtert da und hält einen

kleinen Jungen in ihren Armen, der hingebungsvoll an ihrer heraushängenden Brust saugt. Als sie sich etwas aufrichtet, die Augen schließt und leise anfängt, ein Gebet zu sprechen, schreit der kleine Sohn in heller Empörung auf, greift zornig mit seiner kleinen Hand in den großen Busen der Mutter, schließt dann aber wieder die Augen und trinkt begierig.²⁷

3. SZENE: PALMSONNTAG IN DER KIRCHE DER FRANZISKANER

Ein strahlender Sonnenschein taucht die auf dem Vorplatz kauenden indianischen Familien in ein helles und warmes Licht. In der Ferne ist der Cotacachi zu sehen, in all seiner Pracht, heute ganz ohne Wolkenhülle. Überall auf den Straßen sind Kinder, Frauen und Männer zu sehen, die kunstvoll geflochtene Palmzweige vor sich her tragen, jeder einzelne Palmzweig ein kleines Kunstwerk. Scharenweise strömen sie in die Kirche, kaufen noch schnell ein Kräuterbüschel, ein Eis oder in wilde Zwiebeln eingelegte Muscheln.

In der Kirche selbst herrscht ein schier unglaubliches Gedränge. Der Raum ist zum Bersten gefüllt, Indianer stehen dicht an dicht. Die Köpfe überragt ein Wald von Palmzweigen. Es ist ein permanentes Kommen und Gehen. Der Priester segnet zum wiederholten Male die Palmen und Kräuter. Seine Worte sind allerdings in dem lauten Stimmengewirr und in dem durch die offenstehende Tür von außen hereindringenden Lärm kaum zu hören. Kinder spielen, lachen, streiten, laufen zwischen den Erwachsenen umher und kriechen auf dem Boden, Hunde jaulen und drängen an den Beinen vorbei nach draußen. Dann, bei einem Lied, beginnen alle, mit ihren Palmen zu wedeln, es rauscht und knistert und duftet wie in einem tropischen Wald. Ein seltsames Gefühl der Rührung steigt mir in die Kehle, es ist wie ein Rausch, der durch meinen Körper strömt und mich mit den Umstehenden auf eine eigentümliche Weise verbindet.

AUF DER REISE IN UNBEWUßTEN WELTEN - ERSTE ANNÄHERUNG

In den drei Szenen tritt die unverstandene oder die nur undeutlich zu hörende Sprache in den Hintergrund und läßt kultische Inszenierung und sinnliche Wahrnehmung in den Vordergrund treten. Der sprachlichen Verständigung und der Bedeutung des Wortes beraubt und dadurch ausgeschlossen von der kollektiven und sinnstiftenden Gemeinschaft der Gläubigen, werde ich in meiner Wahrnehmung zurückgeworfen auf bloße Körperlichkeit, auf rein leibliche Empfindungen: vor allem auf Gerüche, auf Kot, Urin, ranzige Butter, saure Milch und auf den Duft eines tropischen Waldes, aber auch auf das Erleben von spezifischen Gefühlen, auf Ekel, Scham, Peinlichkeit und rauschhafte Rührseligkeit.

Betrachte ich diese Gefühle etwas näher, so wird offensichtlich, daß sie zugleich große Ähnlichkeiten, wie auch starke Unterschiede aufweisen - je nachdem, wie ich sie zuordne. Während meine Empfindungen und die Gerüche im Tempel der Mormonen und in der Kirche der Christian and Missionary Alliance (CMA) weitestgehend übereinstimmen, stehen meine Geruchsempfindungen und Gefühle in der Franziskaner-Kirche dazu in scharfem Kontrast, ja, bringen völlig Gegensätzliches zum Ausdruck. Diese auffällige Anordnung von Übereinstimmung und Kontrast bildet sich auch ab in den sinnfälligen Arrangements einzelner Szenen: Treten in der Kirche der CMA und der Mormonen jeweils Mütter und Kinder in den Vordergrund, so ist es in der Franziskaner-Kirche das Bild einer diffusen Masse von Körpern, das sich in den Mittelpunkt meiner Wahrnehmung drängt. Im Gegensatz aber zum rauschhaften und mit einem Massenkörper assoziierten Glückserleben in der Kirche der Franziskaner lösen die Gerüche in den beiden anderen Kirchen nichts als Abscheu und Unbehagen aus und sind ausschließlich mit Mutter-Kind-Szenen und plötzlich mit einer eigenen Kindheitserinnerung und Gegenübertragung verknüpft.

Ich sehe mich als sehr kleines Mädchen an der Hand meines Vaters die steile Wendeltreppe in der Dorfkirche hochsteigen, mutig meine Angst vor der schwindelerregenden Höhe überwindend und voller Stolz die lobenden Kommentare der übrigen Kirchgänger aufnehmend: »Noch so klein, und doch kann sie schon in die Kirche gehen!« Ich hatte nicht verstanden, was meine besondere Leistung wohl gewesen sein mochte, aber ich werde wohl nicht vergessen, welche Qualen ich durchlebte, während rings um mich herum die Männer auf der Empore, inklusive meines Vaters, nach und nach in einen tiefen Schlaf versanken, nur hin und wieder vom lauten Schnarchen des Nachbarn aufgeschreckt, während ich mit wachsender Verzweiflung auf das Ende des Gottesdienstes wartete, nur um dann in höchster Eile die nächstgelegene Toilette aufzusuchen.

Hoch oben auf der Empore, über den Köpfen der übrigen Gläubigen, weit entfernt von den unten sitzenden Frauen und dem am gegenüberliegenden Altar die Messe zelebrierenden Priester, spielt sich, von allen unbemerkt, ein »Vater-Kind-Drama« ab.²⁸ Ringsum versinken die Männer und auch der eigene Vater in einen tiefen Schlaf, ohne die Qualen des Mädchens zu bemerken, das mit seinen körperlichen Nöten sich selbst überlassen bleibt. Allerdings wird die Qual, die es erleidet, durch das Lob, das ihm widerfährt, zwar nicht gänzlich aufgehoben, so doch abgemildert und im Gefühl des Stolzes einem neuen Sinn zugeführt. So als seien die körperlichen Qualen nicht umsonst gewesen.

Diese Kindheitserinnerung läßt einen interessanten Kontrast erkennen: Tritt in meiner Kindheitserinnerung der Vater in die Szene ein, die, wie abgehoben, über den unsichtbaren Müttern und Frauen schwebt, so spielen die Mütter in den Szenen der fundamentalistischen Kirchen eine herausragende Rolle, ganz im Unterschied zu den Männern, die seltsam unscheinbar im Hintergrund, teilweise sogar gänzlich hinter geschlossenen Türen verschwinden. Ist

das kleine Mädchen inmitten einer Schar schlafender und schnarchender Männer auf sich selbst zurückgeworfen und mit seinen körperlichen Nöten alleine gelassen, so werden die Kinder in den fundamentalistischen Kirchen von fürsorglichen Müttern gestillt, getröstet und umsorgt. Trotzdem - und hieraus rührt auch meine Irritation - lösen diese Bilder und die damit verbundenen Gerüche aus den fundamentalistischen Kirchen Unbehagen, sogar Ekel und Widerwillen in mir aus, wohingegen das Bild aus Kindheitstagen keineswegs nur als qualvoll in meiner Erinnerung haften bleibt, sondern in seiner Verschränkung von Not, Lob und Stolz damals eine neue Dimension des Erlebens und jetzt eine neue Dimension des Verstehens eröffnet. Denn auffällig ist ja, daß in der Szene meiner Kindheitserinnerung etwas zum Ausdruck zu kommen scheint, was in den Szenen der fundamentalistischen Kirchen verborgen blieb - und umgekehrt, die Szenen sich also ergänzen. Das betrifft nicht nur die völlig gegensätzlichen Empfindungen, die Präsenz und das Verhalten von Müttern und Vätern, sondern dies betrifft auch den Protest, den die Kinder in den fundamentalistischen Kirchen demonstrativ ausdrücken, der aber aus meinem Kindheitserleben vollends ausgeklammert ist.

Es ist, als ob sich diese Kindheitserinnerung wie ein Vexierbild über die Szenen aus den fundamentalistischen Kirchen legt und mir ein Verständnis des Verhaltens der beiden Kinder erschließt, das einen bislang verborgen gebliebenen Sinnzusammenhang enthüllt. Als kleines Mädchen unterwarf ich mich der Zucht ritueller Übungen, während die beiden kleinen Jungen hier gegen die herrschenden Zwänge des religiösen Kultes protestieren. Während sie es wagen, ihren leiblichen Bedürfnissen freien Lauf zu lassen und die Freuden körperlicher Entspannung zu genießen, sah ich in dieser Situation keinen anderen Ausweg, als drängende leibliche Bedürfnisse zu unterdrücken und auf unmittelbare körperliche Befriedigung zu verzichten.

In Verbindung mit jenen in den anderen Szenen erlebten Gefühlen führt diese Kindheitserinnerung somit auf eine wichtige Spur, denn: in allen Szenen steht das Thema »Körperlichkeit« im Mittelpunkt, und in allen genannten Fällen wird ein kindliches Drama inszeniert. Während sich dieses Drama in meiner Kindheitserinnerung zwischen Vater und Tochter abspielt, konzentriert es sich in den anderen Szenen auf Kinder und Mütter. Bei den Mormonen bleiben sogar die Männer gänzlich unsichtbar, bei den Evangelikalen tauchen sie in meiner Wahrnehmung nur schemenhaft und fern, auf der anderen Seite der Kirche, auf, und bei den Katholiken verschmelzen Männer und Frauen zu einer formlosen Masse von Körpern. Die Forschungsspur deutet also auf zwei zentrale Themenkomplexe hin: auf Körperlichkeit und auf Mutter-Kind-, bzw. Vater-Kind-Dramen.

Deutet diese Gemeinsamkeit aller Szenen darauf hin, daß diese Themen im Bekehrungsprozeß der Evangelikalen und Mormonen eine wichtige Rolle spielen? Dieser Forschungsspur möchte ich nun im folgenden nachgehen.

DER WIDERSPENSTIGEN ZÄHMUNG

Auffällig an meiner Kindheitserinnerung ist, wie hier der Stolz, diese körperliche Leistung gemeistert zu haben, noch eng verknüpft ist mit der Erinnerung an die Qualen, die diese Initiation zur Beherrschung der Körperfunktionen und Triebe einst gekostet hatte.

Diese Verknüpfung von Qual und Stolz aber fehlt in den Szenen der fundamentalistischen Kirchen, so als sei dieser Faden gerissen oder aber aus dem religiösen Konsens ausgeschlossen. Denn in der Kirche der Evangelikalen und auch im Tempel der Mormonen taucht Körperlichkeit, Sinnlichkeit und leibliche Lust nur als etwas Anstößiges, Beschämendes, gar Ekelerregendes auf. Leiblichkeit stört und verursacht Unbehagen. Der kleine Junge hat nicht nur seine Kot- und Urinspuren auf dem sauberen Fußboden hinterlassen und

einen widerlichen Gestank verbreitet, sondern auch die strenge Disziplin und Konzentration der Gläubigen durchbrochen und gestört.

Die Erwachsenen, ausgenommen die Mütter, haben sich bereits mit Leib und Seele der strengen Disziplin unterworfen. In der Kirche der Evangelikalen ist dies besonders offensichtlich, wo alle Gläubigen beten, singen, stehen und knien, wie auf Kommando. Gegen die aus ihrem Bewußtsein bereits getilgte Qual, die mit aller Disziplin - sei sie seelischer oder körperlicher Natur - verbunden ist, rebelliert der kleine Junge, der, stellvertretend für alle Anwesenden, die verbotene Lust an der Leiblichkeit in Szene setzt.

Nicht minder anstößig und deplaziert wirkte die Still-Szene inmitten der Bibelschulung bei den Mormonen. Die Intimität dieser Szene, der Anblick der nackten Brust, stand in scharfem Kontrast zum klinisch-aseptischen Ambiente des Kirchenraumes. Hier gelingt es dem Jungen, der die Unterbrechung seines Gestillt-Werdens mit lautem Protest kundtut, die Andacht des Gebetes zu stören. Beide Kinder verweigerten sich der Qual kirchlicher Disziplin und damit der Initiation zur Beherrschung der Körperfunktionen und dem Aufschub von Triebbefriedigung.

Meine nur insgeheim eingestandene Freude am subversiven Protest dieser beiden kleinen Jungen und mein schon fast trotzig anmutendes und zunächst zensiertes Verständnis für ihr Treiben deuten auf den verborgenen Sinn dieser Szenen: die noch nicht gelungene Beherrschung von Körperfunktionen als etwas Beschämendes vor Augen zu führen und die Sinnlichkeit des Körpers durch rituelle Übungen zu zähmen und zu tabuisieren. Welches Interesse aber verbinden die Fundamentalisten mit dieser Unterdrückung körperlicher Prozesse?

In der Kirche der Evangelikalen schien der Junge wie ein kleiner Irrläufer, der, vor aller Augen, die Ambiguität des körperlichen und religiösen Zivilisierungsprozesses zur Beherrschung der Triebe inszenierte: Er

brachte die noch nicht gelungene Beherrschung von Leibesäußerungen zum Ausdruck und bot insofern der versammelten Gemeinde die Möglichkeit, sich sowohl angewidert abzugrenzen und den Triumph der Triebbeherrschung still zu genießen, als auch, in der heimlichen Teilhabe am Geschehen, die nun verbotene Lust aus der Ferne des Erwachsenseins projektiv wiederzuerleben. Die stille Lust und heimliche Befriedigung, die das Kind erlebt, werden ja zunächst von den Erwachsenen geduldet und toleriert und erst nach geraumer Weile von einer herbeieilenden Frau abrupt unterbrochen, die, durch das Hinaustragen des Jungen, seine Tat als eine Abweichung kennzeichnet. Lediglich die nicht sofort beseitigten Spuren des Geschehens und der alles beherrschende Kot-Geruch legen noch Zeugnis ab von der zuvor erlebten körperlichen Lust und Rebellion des Kindes, die jedoch im Nachhinein eine negative Deutung erfahren.

In dieser Szene läßt sich der religiös bestimmte und von den Fundamentalisten initiierte Zivilisationsprozeß noch in seiner ursprünglichen Entstehung aufspüren: Da ist zunächst die hemmungslose, nach Triebabfuhr und Entspannung verlangende Körperlichkeit eines Kindes sowie die daran geknüpfte Leiblichkeit der Lust und Sinnlichkeit der Befriedigung. Der abrupte Eingriff und die Begrenzung des kindlichen Lustspiels setzen eine Zäsur: unerwünscht und anstößig ist demzufolge nicht die bloße Körperlichkeit, sondern vor allem Lust und Befriedigung, die allein der Körper verschaffen kann. Diese Zäsur und das daran geknüpfte Tabu leiblicher Lust und Befriedigung degradieren den Körper zu einem Ekel erregenden, Gestank verbreitenden und Scham auslösenden Störfaktor und erlauben lediglich im Stolz der Triebbeherrschung oder allenfalls in der heimlichen Teilhabe an der Lust des Kindes, Genuß und Befriedigung zu verspüren. Verborgen bleibt dabei die Qual, die der kirchliche Dressurakt abverlangt. Daraus läßt sich unschwer erkennen, worauf es

den evangelikalen Missionsgruppen ankommt: Abscheu zu erzeugen vor dem ungehemmten Lustverlangen des Körpers, um die noch wilde Leiblichkeit des Kindes zu überwinden.

Im Unterschied dazu war es im Mormonentempel nicht mehr alleine das Kind, sondern waren es Mutter und Kind gemeinsam, die das Anstoßerregende repräsentierten. In Szene gesetzt wurde eine nur wenig strukturierte Mutter-Kind-Symbiose. Hier kam eine disziplinierte sprachliche Verständigung erst gar nicht zustande. Binnen weniger Minuten verlor sich das Gefühl, in einem sakralen Raum zu sein, und die hilflosen Bemühungen, eine dialogische sprachlich-geordnete Bibelschulung durchzuführen, scheiterten an der Übermacht einer ungezähmten, wenig strukturierten und alle rationalsprachliche Verständigung sprengenden Mutter-Kind-Beziehung.

Diese Mutter-Kind-Symbiose widersetzte sich dem religiösen Ritual und dem Diskurs gleichermaßen, und der verzweifelt und peinlich anmutende Versuch, diese Lust und Befriedigung verschaffende Körperlichkeit mit einem Gebet zu bezwingen, schlug zwar nicht gänzlich fehl, artete jedoch zu einer kleinen und für alle wahrnehmbaren Demonstration von Protest aus: Der kleine Junge schreit vor Empörung auf und zwickt seine Mutter voll kindlicher Wut in die Brust, so daß die Worte, die sie spricht, völlig untergehen.

Bei den Mormonen sind anders als bei den Evangelikalen die Mütter mit ihren Kindern auch räumlich bereits abgetrennt und isoliert. Hier war der Mutter-Kind-Raum völlig getrennt von den übrigen Räumen, in denen die Männer und die Jugendlichen verschwanden. Damit erscheint das, was es zu überwinden und auszugrenzen gilt, klar benennbar: das noch unzivilisierte Verhältnis einer Mutter-Kind-Symbiose. Das Verpönte ist allerdings nicht wie bei den Evangelikalen auf die unbeherrschte Körperlichkeit des Kindes beschränkt, sondern umfaßt vielmehr Regression, Symbiose und

die Macht der frühen Mutter-Kind-Beziehung. Diese Beziehung wird als chaotisch, zügellos und einem rationalen Diskurs nur schwer zugänglich dargestellt. Das Beziehungsmuster gehorcht einem »primitiven« Reiz-Reaktions-Schema, das sich dem zaghaften Bildungs- und Erziehungsversuch der Mormonen zu entziehen scheint.

Aus meinen bisherigen Ausführungen lassen sich erste Vermutungen über die unbewußten Zielsetzungen der Fundamentalisten formulieren: Während es den Evangelikalen mehr um eine körperliche Dressur kindlicher, d.h. triebhafter Lebens- und Leibesäußerungen, um die Abschaffung leibzentrierter Lust und um einen leiblichen Zivilisationsprozeß zu gehen scheint, so geht es den Mormonen eher um eine Überwindung mütterlich dominierter, regressiver und unstrukturierter Beziehungsmodalitäten, verbunden mit einer körpersinnlichen Einübung von Triebzähmungen.

Mein heimliches Bündnis mit den Kindern und meine Empfindungen von Scham und Peinlichkeit verweisen auch hier nochmals auf die Zwiespältigkeit dieses Zivilisationsprozesses: Zwar kann ich mich gut in die Kinder einfühlen, doch gleichzeitig empfinde ich Abscheu angesichts der stinkenden Kots Spuren und Scham angesichts der entblößten Brust und gerate in einen Konflikt, so als sei das eine wie das andere dem religiösen Anliegen der Situation unangemessen. Die kindliche Lustbefriedigung ist ebenso verpönt wie die nackte Sinnlichkeit einer weiblichen Brust. Damit in Konkurrenz tritt die fundamentalistische Doktrin der Mormonen ebenso wie die der Evangelikalen, die beides, also die kindliche Lustbefriedigung und die Bindung an die Mütter, bekämpfen müssen - sonst ist Bekehrung nicht möglich.

In der katholischen Kirche hingegen scheint das Heer der Gläubigen zu einer amorphen Masse von Körpern zu gerinnen. Inszeniert wird ein mystisches Verschmelzungserlebnis, verbunden mit rauschhaften Glücksgefühlen im sakralen Raum. Während die Worte des Priesters im Rauschen der Palm-

wedel untergehen, werden Geist und Körperlichkeit ineinandergeschmolzen, mystisch verbrämt, aufgehoben. In diesem sinnlich-mystischen Erlebnis verschwinden männliche und weibliche Geschlechtlichkeit, Kindhaftes und Animalisches kreucht und fleucht auf dem Boden und zwischen den Beinen der Erwachsenen umher, darüber schwebt, abgehoben, ein im Rausch entrückter Massenkörper.

Nun ist, zweifellos, nicht jeder katholische Gottesdienst dazu angetan, eine solche rauschhafte Glückseligkeit zu erzeugen. Doch selbst in einem alltäglichen Gottesdienst finden sich eine ganze Reihe von strukturellen Ähnlichkeiten, die an den geschilderten Gottesdienst an Palmsonntag erinnern. Priester nuscheln über die Köpfe der Gläubigen hinweg, die versunken vor sich hin dösend auf den Bänken sitzen und unbehelligt und ungestört ihren Gedanken nachhängen. Draußen rattern laut hupend die Busse vorbei, drinnen singt der Organist einsam und mit dünner Stimme ein Kirchenlied, alleine begleitet von seiner Orgel. Niemand fühlt sich aufgerufen mitzusingen. Der Kirchenraum ist in ein schattiges Halbdunkel gehüllt, Bilder und Gedankenketten spazieren im Kopf umher, eine angenehme körperliche Entspannung breitet sich aus und ein Gefühl wie kurz vor dem Schlafengehen läßt Realität und Traum ineinander verschmelzen.

Nun möchte ich nicht behaupten, es gäbe in der katholischen Kirche nur Verschmelzung und Rausch und es fände hier kein Zivilisationsprozeß statt. Meine Kindheits Erinnerung zeigt ja etwas anderes. Allerdings bleibt hier - und das ist das Besondere daran - anders als bei den Mormonen und Evangelikalen der Zugang zu unmittelbar sinnlichem Erleben gewahrt und findet Raum im religiösen Kult. Dadurch bleibt auch die Ambiguität des leiblichseelischen Zivilisationsprozesses erhalten und muß nicht wie bei den Fundamentalisten abgespalten und verdrängt werden. Doch die Geschlechtlichkeit der Körper wird im rauschhaften Verschmelzungserlebnis auf-

gehoben und neutralisiert.²⁹ Auch in meinem Kindheitserlebnis wird die Geschlechtlichkeit stillgelegt: nicht nur schlafen die Männer, sondern sie schweben auch noch abgehoben, hoch oben auf der Empore über den Köpfen und Körpern der Frauen. Vergleichbare rauschhafte Verschmelzungserlebnisse sind in den fundamentalistischen Kirchen, in diesen grell ausgeleuchteten Räumen, die keinen Schatten, keine dunklen Ecken und erst recht kein Träumen und Schlafen zulassen, unvorstellbar. Hier ist im Gegensatz zu den sakralen Räumen der katholischen Kirchen keine Massenregression möglich oder erwünscht. Zugelassen werden Regression und Verschmelzung bei den Fundamentalisten lediglich in den speziell dafür vorgesehenen und von der Gemeinde der Gläubigen streng abgetrennten Mutter-Kind-Separées. Ansonsten aber sind Rausch und Verschmelzung mit dem religiösen Selbstverständnis der fundamentalistischen Religionsgemeinschaften offensichtlich unvereinbar.

SCHLUSFOLGERUNGEN

Mit ihrem Bekehrungswerk knüpfen die Fundamentalisten an der Ambivalenz körperlicher Bedürfnisstrukturen und an der Ambivalenz der Triebchicksale an und greifen damit unmittelbar an verschiedenen Punkten der Identitätsbildung in die Sozialisationsabläufe ein: zunächst an der Mutter-Kind-Symbiose, und damit an kollektiven und rauschhaften Verschmelzungserlebnissen und an der noch ungezähmten Körperlichkeit und Sinnlichkeit des Kindes.

Evangelikale und Mormonen sind darauf angewiesen, die mit diesen Verschmelzungs- und Lusterlebnissen verknüpften Bedürfnisstrukturen aus dem Bewußtsein zu tilgen. Schließlich widersetzen sich diese am hartnäckigsten einer an rationalen Kriterien orientierten Lebensführung und der Aneignung protestantischer Sekundärtugenden. Denn die in der ethnischen Gemeinschaft tradierte, lebenslange und en-

ge Bindung an die Mütter verhindert spezifische Reifungs- und Individuationsprozesse sowie die Ausbildung geschlechtsspezifischer Rollenidentitäten im Sinne westlicher Kulturvorstellungen. Dies hat zur Folge, daß der Spielraum für ausgeprägte Individuierungsprozesse eingeschränkt bleibt und weder ein autonomes Subjekt noch männliche und weibliche Lebensentwürfe entstehen, die den Vorstellungen bürgerlichpatriarchaler Industriegesellschaften entsprechen. Die lebenslang aufrechterhaltene Bindung an die Mütter sowie eine starke kollektive Verwurzelung stützen zwar die Ausbildung einer relativ gefestigten indianisch-weiblichen Identität, verhindern jedoch beim Mann die Integration phallischaggressiver Strebungen in den männlich-indianischen Lebensentwurf. Doch nicht nur die enge Bindung an die Mütter und die Verankerung im ethnischen Kollektiv, sondern auch die damit verbundene und durch aufwendig zelebrierte synkretistische Kulte am Leben erhaltene Affinität zu Rausch- und Verschmelzungserlebnissen verhindern insgesamt die Entstehung von Disziplin, Fleiß und Zuverlässigkeit eines im Geist des Kapitalismus tätigen Lohnarbeiters. Die Entstehung protestantischer Sekundärtugenden scheitert im indianischen Lebensentwurf an den fehlenden Strukturen einer auf Individuation und persönliche Autonomie zielenden Sozialisation. Um diese Schwachstellen im indianischen Sozialisationsablauf zu überwinden, werden alle rauscherzeugenden körperlichen Genußmittel, wie Alkohol, Kaffee, Tee und Tabak, aber auch alle synkretistischen Kulte und religiösen Feste von Fundamentalisten und Mormonen gleichermaßen verboten.

Doch diese zunächst aufgezwungenen Einschränkungen wären wirkungslos, würde nicht im religiösen Kult der Fundamentalisten ein Ersatz angeboten und würde dieses Verbot nicht anknüpfen können an eine psychische Disposition, an einen virulenten Konflikt, der einer Lösung noch harrt: Die von den fundamentalistischen Gemein-

schaften initiierte rigide Unterdrückung von Körperlichkeit, Regression und Verschmelzungserlebnissen vermittelt zugleich das Gefühl zu reifen, erwachsen zu sein. Die zunehmende Triebbeherrschung ist immer auch mit Stolz und Triumph verbunden - das ist ja die aus der Reflexion meines Kindheitserlebens gewonnene Erkenntnis. Deshalb wird auch die Herauslösung aus den bei den Katholiken zelebrierten regressiven Verschmelzungserlebnissen als Fortschritt gewertet. Denn die Triebbeherrschung bedeutet einen Zugewinn an Autonomie, ein größeres Maß an Selbstverfügung. Dieser Fortschritt hat in einer Gesellschaft, die seit Jahrhunderten gekennzeichnet ist durch Ausbeutung und Unterdrückung, natürlich einen besonders hohen Stellenwert. Denn Fortschritt bedeutet dann Errettung aus dem Elend, bedeutet wohlgenährt und satt, reich und frei zu sein. Also sind die fundamentalistischen Missionsgruppen tatsächlich jene Retter, die sie vorgeben zu sein?

Richtig ist, daß die Trennung von dem bei den Katholiken noch ineinandergeschmolzenen Massenkörper als Fortschritt erlebt wird, denn diese Trennung läßt Männer und Frauen in ihrer jeweiligen Geschlechtsidentität in Erscheinung treten: in diesem Herausbrechen aus der Verschmelzung kann sich Geschlechtlichkeit entfalten und wird bei den Fundamentalisten auch sichtbar in der getrennten Sitzordnung von Männern und Frauen bzw. in ihrer radikalen Separation und muß dann zweifelsohne durch Tabuisierung von Sinnlichkeit und durch rituelle Einübung von körperlicher Disziplin und Triebverzicht wieder unter Kontrolle gebracht werden. In der katholischen Kirche meines Kindheitserlebens wird Geschlechtlichkeit stillgelegt, die Männer schlafen, oder mystisch aufgehoben, im Rausch neutralisiert. Bei den Fundamentalisten hingegen wird Geschlechtlichkeit zunächst in einem kultischrituellen Rahmen sichtbar gemacht, dann jedoch eingefroren durch ein klinisches und aseptisches Ambiente, in der die Sinnlichkeit zerfällt im

gleißenden Licht der Neonleuchten und die Körperlichkeit bloß als etwas Schmutziges erscheint.

Das Zivilisierungsprogramm der fundamentalistischen Missionen ist jedoch nicht wie das der Katholiken männlich geprägt, sondern diese Funktion übernimmt bei den Fundamentalisten das biblische Wort. Die Männer bleiben entweder gänzlich unsichtbar und dadurch auch geheimnisvoll, abstrakt wie bei den Mormonen oder aber scharf getrennt von den Frauen und von diesen entfernt durch den Block der auf dem Boden kauenden Mütter und Kinder wie bei den Evangelikalen. Hier werden das Wort und die Sprache zur einzig legitimen Autorität und der Körper zum treuen Untertan des Geistes. Dort aber, wo das Wort noch nicht regiert, im Mutter-Kind-Raum der Mormonen, herrscht absolutes Chaos, vergleichbar jener unstrukturierten Situation in der Kirche der Franziskaner. Sich von der katholischen Kirche abzuwenden erlangt deshalb die Bedeutung einer Loslösung aus mütterlicher Umklammerung und einer Befreiung aus ethnischer Verschmelzung, während die Bekehrung zu einer der fundamentalistischen Missionen als eine Hinwendung zum männlich-väterlichen Prinzip erlebt und gedeutet wird. Die von Sinnlichkeit entleerte Sprache der Fundamentalisten³⁰ - Lorenzer nennt sie zeichenhaft - dient nunmehr lediglich der Züchtigung ungehemmten Rauschverlangens, körperlicher Begierden. Dabei werden ganze Bereiche aus dem Erleben ausgelagert und in die tabuisierten Nischen von Leiblichkeit, Kindheit und in die Separees der Mutter-Kind-Symbiose abgedrängt, die nun das Verpönte und Anstoßerregende repräsentieren. Zwar werden Körperlichkeit und Regression in begrenztem Umfang erlaubt, und zwar sowohl bei den Mormonen als auch bei den Evangelikalen, die jeweils den besonderen symbiotischen Bedürfnissen von Müttern und Kindern im kirchlichen Setting entgegenkommen, doch bleiben sie damit auch dieser Personengruppe vorbehalten und sind

eindeutig der nun tabuisierten Kindheit und den Müttern zugeordnet. Erwachsen zu sein bedeutet dann, sich davon abzugrenzen und zu distanzieren, die Ambivalenz einseitig aufzuheben, die Kindheit und die Abhängigkeit von den Müttern hinter sich zu lassen.

Die Überwindung von Sinnlichkeit wird demzufolge im wesentlichen auf der Ebene der Diskursivität zelebriert, so als ob die Sprache und das biblische Wort die explosive Dynamik der in der aufgebrochenen Verschmelzung freigesetzten Triebwünsche im Zaume halten und damit die Leerstelle des fehlenden bzw. abwesenden Anderen, des »Vaters«, füllen könnten. Denn aus all dem geht ja hervor, daß eine ödipale Konstellation nicht entsteht: so sind es nicht die indianischen Männer, die das Gesetz repräsentieren, sondern diese Aufgabe übernimmt einzig und allein das biblische Wort, dem sich Frauen wie Männer zu unterwerfen haben. Diese Beziehung zum »Ersatz-Anderen«, dem biblischen Wort, bleibt abstrakt, alleine der Diskursivität verpflichtet, und basiert auf einer aus dem religiösen Konsens ausgeschlossenen Sinnlichkeit.

Aus der Perspektive der fundamentalistischen Missionen betrachtet, dienen die von ihnen initiierten Trennungs- und Spaltungsprozesse einem herausragenden Ziel: Der Aneignung von Modernität und der Einübung moderner Zivilisations- und Kulturtechniken (vgl. Klassen 1974, 200 sowie David 1990, 293ff). Dabei gehen sie von einem fundamentalistisch-puritanischen Kulturverständnis aus, das der Überwindung kollektiver und sinnlich-symbolischer Verschmelzungserlebnisse bedarf und auf einer rigiden Unterdrückung regressiver und körperlicher Bedürfnisse basiert, sowie eine radikale Herauslösung aus mütterlich dominierten Verhaltens- und Lebensentwürfen erforderlich macht, um »modern man« zu kreieren. Zweifellos erlaubt gerade die in der indianischen Gesellschaft verpönte Separation von der Mutter und die Überwindung rauschhaften und triebge-

steuerten Verhaltens sowie die Aneignung einer - wenn auch zeichenhaft verstümmelten - Diskursivität die Ausbildung von Tugenden und Leistungen, die in einer nach Modernität strebenden patriarchalen Gesellschaft von größter Bedeutung und auch von größtem Nutzen sind. In dem Versprechen einer Separation von der Mutter und damit eventuell auch einer Separation von der eigenen Kultur und einer Assimilation in die patriarchalisch-dominante Kultur der (Neo-)Kolonisatoren liegt jedenfalls die größte Verführungskraft der Fundamentalisten begründet.

Daß die fundamentalistischen Kirchen solche immensen Bekehrungserfolge aufweisen, kann mithin nur heißen, daß sie mit ihrem Missionswerk einen bereits seit langem schwelenden, jedoch ungelösten lebensgeschichtlichen Konflikt aufgreifen: Es geht um die durch den sozialen Wandel bedingte Veränderung von kollektiven Lebensentwürfen, die in ihrer traditionellen Variante den Ansprüchen der Moderne hoffnungslos unterlegen sind. Vor allem die starke und lebenslang aufrechterhaltene Bindung an die Mütter und an das ethnische Kollektiv, aber auch die Freuden einer teilweise wenig unterdrückten Sinnlichkeit und Körperlichkeit sowie die hingebungsvoll, oder auch hemmungslos, genossenen Rausch- und Verschmelzungserlebnisse erschweren den Weg in eine nach kapitalistischen und zweckrationalen Kriterien geordnete Leistungsgesellschaft. Darunter leiden besonders jüngere indianische Männer und Frauen, die oft die ethnische Gemeinschaft als eine lästige Fessel erleben, die sie in ihrem Freiheits- und Individuationsdrang behindert und sie von einer größeren Integration in die nationale Gesellschaft abhält (vgl. Rohr 1991). Die Solidarität gegenüber ihrer ethnischen Gemeinschaft und der Wunsch nach sozialem Aufstieg und Erfolg in der Welt der Weißen schließen sich oftmals gegenseitig aus. Wirtschaftlicher Erfolg geht jedenfalls häufig einher mit dem Verlust ethnischer Identität und einer Herauslösung aus den kol-

lektiven Beziehungsgeflechten. Das Resultat sind schwere Identitätskrisen.³¹

Die fundamentalistischen Religionsgemeinschaften greifen mit ihrem Bekehrungswerk einen zentralen, und ich möchte sogar behaupten, in kaum einer Gesellschaft der Dritten Welt gelösten Konflikt auf: Wie können Menschen, die in engen kollektiven und zumeist mütterlich dominierten Lebenszusammenhängen aufwachsen, die sich einen leichten Zugang zu regressiven Rausch- und Verschmelzungserfahrungen bewahrt haben, in der modernen Welt nicht nur überleben, sondern hier ihren Platz finden, und zwar ohne daß sie ihre eigenen kulturellen Eigenarten, ihre eigenen ethnischen Lebensentwürfe vollends aufgeben müssen?

Aus diesem Dilemma weisen die fundamentalistischen Missionsgruppen einen bürgerlich-patriarchalen und fundamentalistisch-puritanischen Weg: Sie fördern die Entwicklung einer nachholenden Sozialisation und stützen die Herausbildung von Lebensentwürfen, die zwar den Normen einer modernen und patriarchalen Gesellschaft angepaßt sind, doch gleichzeitig auf der Verleugnung der eigenen Kindheitsgeschichte und auf der Tabuisierung der eigenen körperlichen Sinnlichkeit und Regressionsbedürfnissen beruhen. Sie versprechen zwar ein größeres Maß an Freiheit, Autonomie und Individualität, doch wird die Befreiung aus ethnischer Kollektivität, aus katholischer Unmündigkeit, aus ungezügelter Triebhaftigkeit und mütterlicher Dominanz mit einer asketischen und sinnesfeindlichen sowie einer puritanisch gefesselten Geschlechtlichkeit erkaufte.

Anmerkungen

* Bei diesem Artikel handelt es sich um eine stark überarbeitete und erweiterte Fassung eines Vortrages auf der ersten Nürnberger Jahrestagung zur Ethnopschoanalyse am 7. und 8. Juni 1991, der in seiner Vortrags-Fassung 1992 veröffentlicht wurde.

1. Gemeint sind hier die Pfingstkirchen, aber auch die Adventisten und vor allem die vielen unabhän-

gigen Denominationen. In Lateinamerika werden alle diese fundamentalistischen Missionsgruppen als Sekten bezeichnet. Obwohl der Begriff der Sekte im Sinne von Weber (1984,348f) durchaus für diese Religionsgemeinschaften anzuwenden wäre und auch zutreffen würde, benütze ich ihn nicht, da er - selbst wenn er im expliziten soziologischen Sprachgebrauch verwandt wird - immer diskriminierend klingt. Siehe dazu: Bamat 1986, Willems 1967, Bastian 1983, Prien 1978, Padilla 1989). Protestant? The Politics of Evangelical Growth. Berkeley, Los Angeles, Oxford, 1990. Auch: Martin, David: Tongues of Fire. The Explosion of Protestantism in Latin America. Oxford vgl. Johnstone, der für Guatemala bereits 24%, für Chile 27% und für Brasilien 21% angibt (1993, 160ff.) sowie Stoll (1993).

2. Der Katholizismus ist natürlich auch in Lateinamerika längst kein homogener Block mehr, denn seit die Befreiungstheologie an Einfluß gewonnen hat, ist der Katholizismus in einen eher traditionellen und konservativen und einen eher progressiven und linksliberalen Block gespalten. Und fundamentalistische Strömungen wie das Opus Dei sind insbesondere auch in der katholischen Kirche Lateinamerikas durchaus präsent, wenn auch nicht dominant (Vgl. Prien 1978).

3. Ich unterscheide hier nicht zwischen charismatischen und evangelikalen und fundamentalistischen Religionsgemeinschaften, weil es mir hier nicht um eine theologische, sondern um eine sozialpsychologische Auseinandersetzung geht, die Wert legt auf die Herausarbeitung struktureller Unterschiede und Gemeinsamkeiten theologisch sehr verschiedener Glaubensgemeinschaften.

4. So haben die Mormonen und die Christian and Missionary Alliance (eine protestantischfundamentalistische Gemeinschaft) in Otavalo, Ecuador, jeweils ein Kirchenhaus für die Weißen und Mestizen und eins für die Indianer errichtet.

5. Für die Mormonen gibt es immerhin eine weltliche Autorität, nämlich ihren Präsidenten, der in schwierigen Konfliktsituationen durch eine Offenbarung die bislang gültige Deutung des biblischen Wortes ändern darf (vgl. Hutten 1982).

6. Die Sektenmission, von der hier die Rede ist, beschränkt sich auf die Missionsarbeit der sogenannten nichthistorischen Denominationen (Kirchenbegriff aus den USA für Freikirchen), wozu Baptisten, Methodisten, Presbyterianer und Lutheraner nicht gehören. Diese nichthistorischen Denominationen haben erst seit Anfang der 60er Jahre mit ihrem

missionarischen Pionierwerk in Lateinamerika begonnen. Größere missionarische Aktivitäten waren zuvor nicht zu realisieren: Erst die Bauernbefreiung und die Agrarreformen in den frühen 60er und 70er Jahren machten nichtkatholische Missionsarbeit möglich. Die historischen Denominationen haben in den vergangenen Jahrhunderten, wenn überhaupt, dann nur in den Einwanderungskolonien europäischer Migranten Fuß fassen können und waren insofern vor allem auf die entstehende bürgerliche, weiße Mittelschicht beschränkt (vgl. Prien 1978 sowie Muratorio 1982).

7. Diese Angaben sind der Zeitschrift »Iglesia, Pueblos y Culturas I, Documentos Latinoamericanos del Postconcilio«, Quito 1986 entnommen. Inzwischen dürften diese Statistiken jedoch schon wieder überholt sein, denn in den Andenländern schreitet der Prozeß der »Cholificación« (Mestizierung) in bisher nicht dagewesenem Ausmaß voran.

8. So umwirbt die katholische Kirche plötzlich die bislang vernachlässigten ethnischen Völker mit liturgischen und kultischen Innovationen.

9. Vgl. Willems (1967). Dieser Eingriff wird von Wissenschaftlern und Politikern in Lateinamerika und in Europa unterschiedlich beurteilt. Eine ganze Reihe von Autoren (z.B. Bastian 1983, Ströbele-Gregor 1989) halten diesen Eingriff für unabdingbar und entwicklungsfördernd, andere wiederum (z.B. Prien 1978, Münzel 1979, Padilla 1989) sind der Auffassung, daß das Wirken der Sekten im wesentlichen destruktiv und antiemanzipatorisch ist.

10. Diese Frage wird insbesondere von Martin (1990), aber auch von Bastian (1983) am Beispiel Mexikos näher untersucht.

11. Vgl. Flora 1975. In dieser Studie wird die These vertreten, daß die Bekehrung den Machismos mildert, da die neue Religion Gewalt als sündhaft darstellt und die Männer in ihrer Rolle als Familienväter und Frauen in ihrer Rolle als Mütter und Ehefrauen aufwertet.

12. Obwohl Lorenzer sich mit den Folgen des 2. Vatikanischen Konzils beschäftigt und in diesem Zusammenhang eine ähnliche Entzauberung der katholischen Welt festgestellt hat wie einst Max Weber für den Protestantismus, läßt sich seine These vom Vandalismus des 2. Vatikanischen Konzils auch auf den fundamentalistischen Missionsprotestantismus in Lateinamerika übertragen. Dabei ist es offensichtlich, daß das Zerstörungswerk der protestantischfundamentalistischen Missionare noch erheblich umfangreicher ist als das der ka-

tholischen Kirche. Siehe hierzu Rohr (1991).

13. Zwischen 1983 - 1990 habe ich mich mehrfach in Ecuador zu Feldforschungszwecken aufgehalten und mich dabei wesentlich auf die nördliche Andenprovinz Imbabura, speziell auf die Kleinstadt Otavalo und Umgebung, konzentriert. In Otavalo leben rund 10 000 Einwohner, überwiegend Mestizen, jedoch zunehmend auch wohlhabende indianische Händler, die zum Volk der Otavaleños gehören, das im Gebiet von Imbabura die Mehrheit der Bevölkerung stellt.

14. Diese Forschungsarbeit wurde fast ausschließlich privat von mir getragen. Für Reisekostenzuschüsse danke ich dem Studienwerk Villigst und dem Direktorium der Abteilung Sozialisation/Sozialpsychologie der Universität Frankfurt.

15. Mit der Aufarbeitung dieser Forschung bin ich zur Zeit noch im Rahmen meiner Habilitation befaßt. Hierbei geht es mir vor allem darum, einerseits methodologische Fragen ethnopsychanalytischer Feldforschung und der Interpretation der Gespräche zu klären und andererseits inhaltlich die Folgen des fundamentalistischen Missionswerkes in bezug auf Identitätsveränderungen, Geschlechterverhältnis, Geschlechtsrollenidentität und familiäre Strukturen bei einer indianischen Ethnie zu untersuchen.

16. Ein aus der psychoanalytischen Praxis übernommener Begriff, der - so die Konvention - die Antwortbereitschaft des Analytikers auf die Übertragungsangebote des Patienten umfaßt. Vgl. dazu Lorenzer (1970, 170ff). Hier zunächst gebraucht im Sinne von unbewußter Reaktion auf ein Erlebnis oder eine Beobachtung.

17. Zur Frage ethnopsychanalytischer Interpretation und zur Bedeutung der Gegenübertragung vgl. Devereux (1976). Zur tiefenhermeneutischen Kulturanalyse siehe Lorenzer (1986).

18. Lorenzer hat den Begriff »tiefenhermeneutische Kulturanalyse« geprägt. Vgl. König, Lorenzer Lüdde (1986).

19. Vgl. Nadig (1986). Zu weiteren Fragen der Feldforschungs- und Interpretationsmethoden siehe auch Bosse (1992), King (1992) und Rohr (1992).

20. Vgl. Lorenzer (1970, 170ff) sowie Cremerius (1987). Zur neueren Debatte siehe Krutzbichler & Esser (1991).

21. Vgl. Heimann (1950, 81), die unter Gegenübertragung alle Gefühle, die der Analytiker dem Patienten gegenüber entwickelt, versteht und dabei die die Analyse störenden von den Analyse förder-

lichen Reaktionen unterscheidet.

22. Siehe hierzu die Zusammenfassung dieser Debatte in: Krutzenbichler & Esser (1991) sowie Krüger-Zeul (1982) und Möller (1977).

23. Selbstverständlich benötigt die kontrollierte Handhabung von Gegenübertragung eine Spezialausbildung, die auf einer eigenen Selbsterfahrung basiert. Darüber hinaus ist eine Supervision vonnöten, denn Gegenübertragungen sind in aller Regel unbewußt und können deshalb nur im Gespräch mit anderen Personen aufgedeckt werden. Siehe hierzu auch Nadig (1986, 41ff) sowie Rohr (1993, 23 ff).

24. Unter sinnlichsymbolischen Interaktionsformen versteht Lorenzer eine vorsprachlich organisierte psychische Struktur, die den Affekten, der Phantasie und den leiblichen Prozessen besonders nahe steht. Hierunter fallen insbesondere die Entwicklungsprozesse in den ersten zwei Jahren, noch vor dem Spracherwerb, wobei allerdings auch nach dem Spracherwerb sinnlichsymbolische Interaktionen ablaufen, die niemals in Sprache überführt werden - wie z.B. Träume, Raumerlebnis, das Spiel mit Gegenständen. Vgl. Lorenzer (1981, 159).

25. Lorenzer (1970) beschreibt szenisches Verstehen so: »Szenisches Verstehen meint dementsprechend ein Verstehen, das über das Erfassen der konkreten Szene die darin enthaltene situative Struktur begreift — mittels sich entsprechender 'gemeinsamer' Interaktionsmuster in Analytiker und Analysand«. (137ff)

26. Die Christian and Missionary Alliance ist eine fundamentalistisch orientierte Missionsgesellschaft aus den USA, die, was relativ ungewöhnlich ist, bereits seit Anfang des 20. Jahrhunderts in Ecuador missionarisch aktiv ist. Doch erst seit der Bauernbefreiung in den frühen 60er und 70er Jahren konnte sie erste nennenswerte Missionserfolge aufweisen. Inzwischen zählt sie gemeinsam mit der Gospel Missionary Union zu der größten und erfolgreichsten fundamentalistischen Missionsgesellschaft in Ecuador.

27. Das Geschlecht kleiner Kinder ist in Lateinamerika unweigerlich an dem obligaten Ohrschmuck, der weiblichen Säuglingen bereits wenige Wochen nach der Geburt angebracht wird, zu erkennen.

28. Ich spreche hier bewußt von einem Vater-Kind-Drama und nicht von einem Vater-Tochter-Drama, weil die Betonung der Geschlechtsdifferenz auf ein Thema verweisen würde, das ich in diesem Zusammenhang nur am Rande streifen, jedoch nicht

ausführlich behandeln kann.

29. Rauschhafte Verschmelzungserlebnisse bilden auch den Kern der traditionellen, synkretistischen Kulte und die Basis kollektiver Identitätsbildungsprozesse in indianischen Gesellschaften. Vgl. Rohr (1991).

30. Der Fundamentalismus ist ja vor allem durch eine orthodoxe, d.h. wortgetreue Auslegung der hl. Schrift gekennzeichnet. Verboten ist jedwede historische oder wissenschaftskritische Hinterfragung und Interpretation des biblischen Wortes. Unterdrückt wird dadurch jede Form der Phantasie, jede Form einer freien, aus subjektiven Lebenserfahrungen resultierenden Assoziation, die sich an biblische Szenen und Bilder anlehnen könnte. Zu den Folgen dieser Form der Repression siehe auch Lorenzer (1981).

31. Zum subjektiven Erleben einer solchen Identitätskrise, siehe Rohr (1990).

Literatur

BAMAT, TOMAS (1986): *Salvación o Dominación? La Sectas religiosas en el Ecuador*. Quito

BASTIAN JEAN PIERRE (1983): *Protestantismo y Sociedad en Mexico*, Mexico

BOSSE, HANS (1992): *Geschlecht und ethnoanalytische Methode oder: Der Forscher im Kulturschock*. In: Heinemann, Evelyn & Krauss, Günther (Hg.): *Beiträge zur Ethnopschoanalyse. Der Spiegel des Fremden*, Nürnberg 95-114

CLAWSON, DAVID L. (1984): *Religious Allegiances and economic development in rural Latin America*. *Journal of Inter-American Studies and World Affairs*. 26, 4, 499-524.

CREMERIUS, JOHANNES (1987): *Sabina Spielrein - ein frühes Opfer der psychoanalytischen Berufspolitik. Zur Vorgeschichte der »Psychoanalytischen Bewegung«*. *Forum der Psychoanalyse*, 2/3, 127-142

DEVEREUX GEORGES (1967): *Angst und Methode in den Verhaltenswissenschaften*. Frankfurt 1976

FLORA, CORNELIA B. (1975): *Pentecostal Women in Colombia. Religious Change and the Status of Working Class Women*. *Journal of Interamerican Studies and World Affairs*. 17, 4, 411-425

GEERTZ, CLIFFORD (1983): *Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme*. Frankfurt

HEIMAN, PAULA (1950): *On Countertransference*. *International Journal of Psychoanalysis* 31, 81-84

HUTTEN, KURT (1982): *Seher, Grübler, Enthusiasten. Das Buch der traditionellen Sekten und reli-*

giösen Sonderbewegungen. Stuttgart

- JOHNSTONE, PATRICK** (1993): Operation World Carlisle
- KEPEL, GILES** (1991): Die Rache Gottes. Radikale Moslems, Christen und Juden auf dem Vormarsch. München, Zürich
- KLASSEN, JACOB PETER** (1974): Fire on the Paramo. A New Day in Quichua Receptivity. Ann Arbor, London
- KING, VERA** (1992): Zur Frage von Macht und Moral im Selbstverständnis kritischer Sozialforschung. In: Heinemann, Evelyn & Krauss, Günther (Hg.) Beiträge zur Ethnopschoanalyse. Der Spiegel des Fremden. Nürnberg 115-130
- KÖNIG, HANS-DIETER** (1993): Die Methode der tiefenhermeneutischen Kultursoziologie. In: Jung, Thomas & Müller-DooHM, Stefan: Wirklichkeit im Deutungsprozeß. Frankfurt
- KÖNIG, HANS-DIETER LORENZER, ALFRED & LÜDDE, HEINZ**(1986): Kultur-Analysen. Psychoanalytische Studien zur Kultur. Frankfurt
- KRÜGER-ZEUL, MECHTILD** (1982): Gegenübertragung - ein Stiefkind der Psychoanalyse. In: Lohmann
- HANS-MARTIN** (1982): Das Unbehagen in der Psychoanalyse. Eine Streitschrift, 71-85 Frankfurt
- KRUTZENBICHLER, SEBASTIAN H. & ESSERS, HANS** (1991): Muß denn Liebe Sünde sein? Über das Begehren des Analytikers. Freiburg
- LEWIS, OSCAR** (1964): Seventh Day Adventism in a Mexican Village: A Study in Motivation and Cultur Change. In: R.A. Manners (ed.) Process and Pattern in Culture - Essays in honor of J.H. Steward. Chicago
- LORENZER ALFRED** (1970): Sprachzerstörung und Rekonstruktion. Vorarbeiten zu einer Metatheorie der Psychoanalyse. Frankfurt
- LORENZER ALFRED** (1981): Das Konzil der Buchhalter. Die Zerstörung der Sinnlichkeit. Eine Religionskritik. Frankfurt
- LORENZER ALFRED** (1986): Tiefenhermeneutische Kulturanalyse
- LORENZER ALFRED** (1986) (Hg.): Kultur-Analysen. Psychoanalytische Studien zur Kultur. Frankfurt 11-98
- MÖLLER, MICHAEL LUKAS** (1985): Zur Theorie der Gegenübertragung. Psyche 31,142, 39,1
- MÜNDEL, MARK** (1979): Einleitung. In: Die frohe Botschaft unserer Zivilisation - evangelikale Indiamission in Lateinamerika. Pogrom 62/63, Göttingen/Wien
- MARTIN, DAVID** (1991): Tongues of Fire. The Explosion of Protestantism in Latin America. Oxford
- MURATORIO, BLANCA** (1982): Etnicidad, Evangelización y Protesta en el Ecuador. Una perspectiva an

tropologica. Quito

- NADIG, MAYA** (1986): Die verborgene Kultur der Frau. Ethnopschoanalytische Gespräche mit Bäuerinnen in Mexiko. Frankfurt
- OEVERMANN, ULRICH** (1993): Die objektive Hermeneutik als unverzichtbare methodologische Grundlage für die Analyse von Subjektivität. In: Jung
- THOMAS & MÜLLER-DOOHM, STEFAN** (Hg) (1989): Wirklichkeit im Deutungsprozeß. Frankfurt 106-189
- PADILLA, WASHINGTON** (1989): La iglesia y los dioses modernos. Historia del Protestantismo en el Ecuador. Quito
- PRIEN, HANS-JÜRGEN** (1978): Die Geschichte des Christentums in Lateinamerika. Göttingen
- REICH, ANNI** (1951): On Countertransference. International Journal of Psychoanalysis. 32.25-31
- RIESEBRODT, MARTIN** (1991): Fundamentalismus als patriarchalische Protestbewegung. Tübingen
- RIESMAN, DAVID** (1987): Vorwort zur amerikanischen Ausgabe von 1964, In: Smith Bowen, Elenore, Rückkehr zum Lachen. Ein ethnologischer Roman, 20ff. Reinbek
- ROHR, ELISABETH** (1990): Der Traum vom Fliegen. In: Ethnopschoanalyse: Glaube, Magie, Religion 55-87
- ROHR, ELISABETH** (1991): Die Zerstörung kultureller Symbolgefüge. Über den Einfluß protestantisch-fundamentalistischer Sekten in Lateinamerika und die Zukunft des indianischen Lebensentwurfes München
- ROHR, ELISABETH** (1992): Sinnlichkeit als Tabu. Zur Subjektivität von Forschungserfahrungen. In: Heinemann, Evelyn & Krauss, Günther (Hg.) Beiträge zur Ethnopschoanalyse. Der Spiegel des Fremden. Nürnberg 131-144
- ROHR, ELISABETH** (1993): Eine ethnopschoanalytische Fallstudie aus Ecuador und einige Überlegungen zur Methode psychoanalytischer Feldforschung. Peripherie 19-36
- STAGL, JUSTIN** (1987): Einleitung des Herausgebers. In: Smith Bowen, Elenore: Rückkehr zum Lachen. Ein ethnologischer Roman. Hamburg: Reinbek
- STOLL, DAVID** (1990): Is Latin America turning Protestant? The Politics of Evangelical Growth. Berkeley, Los Angeles, Oxford
- STRÖBELE-GREGOR, JULIANA** (1989): Ein schmaler Pfad zum besseren Leben. Peripherie 35, 57-79
- WEBER, MAX** (1984): Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus. München, Hamburg
- WILLEMS, EMILIO** (1967): Followers of the New Faith. Culture, Change and the Rise of Protestantism in Brazil and Chile. Nashville, Tenn